

L'utilitarisme dans la tradition catholique : quelques repères historiques et systématiques

Autor(en): **Bondolfi, Alberto**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 4: **L'utilitarisme en débat**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381578>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'UTILITARISME DANS LA TRADITION CATHOLIQUE : QUELQUES REPÈRES HISTORIQUES ET SYSTÉMATIQUES

ALBERTO BONDOLFI

Résumé

L'auteur offre un survol de la discussion de l'éthique téléologique au sein de la tradition catholique. Après un rappel des héritages augustinien et thomasien, il examine successivement la réception et la réponse de l'Église catholique à Machiavel et à Beccaria. Il termine par un examen du débat catholique actuel, caractérisé par la tentative des tenants de la morale autonome d'intégrer certains aspects de l'approche téléologique.

En acceptant de m'exprimer sur la problématique annoncée dans le titre qui figurait au programme du colloque j'ai surestimé, volontairement ou non, peu importe, non seulement mes forces intellectuelles, mais aussi l'ampleur de l'enjeu et de la matière formulés par le titre même. J'essaierai donc de le prendre au sérieux et d'esquisser un cadre de références et de réflexions qui lui soit fidèle, au moins dans les intentions subjectives, même s'il ne pourra l'être dans les résultats.

Le terme *utilitarisme* peut être compris de façon plus ou moins large et peut donc donner lieu à des propos d'ampleur très variable. Si je voulais m'en tenir à une définition assez stricte et technique du terme, il faudrait repérer (par une recherche historique de détail qui dépasserait mes compétences) les critiques que, dès le XVIII^e siècle, les théologiens catholiques ont adressées à la doctrine utilitariste classique afin de voir si cet effort de réception est marqué par une évolution. Le bilan d'une telle recherche serait à mon avis assez maigre et de peu d'intérêt. Les raisons qui étayaient cette hypothèse viennent de ce que l'utilitarisme, au sens strict, s'est développé au sein du monde anglo-saxon au cours du XVIII^e siècle – et encore presque exclusivement anglican ou réformé¹ – et qu'il n'a touché la théologie catholique que de façon assez marginale.

¹ Cf. à cet égard, pour une introduction à la problématique, *Einführung in die utilitaristische Ethik, klassische und zeitgenössische Texte*, Tübingen, Francke, 1992 ; U. GÄHDE, W.H. SCHRADER (éds), *Der klassische Utilitarismus, Einflüsse-Entwicklungen-Folgen*, Berlin, Akademie Verlag, 1992 ; E. MUSACCHIO, *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Bologna, Cappelli, 1981.

J'ai donc retenu l'option d'une interprétation plus large du terme *utilitarisme*, en y incluant différentes formes de réflexion éthique qui se sont manifestées tout au long de l'histoire et qui ont en commun d'avoir privilégié de façon spécifique le rôle joué par les *conséquences* dans l'appréciation des *actes* humains aussi bien que des *normes* morales. Si l'on se réfère à une telle compréhension de la notion, c'est-à-dire si l'on considère comme utilitariste toute pensée *éthique téléologique*, alors il faut reconnaître que la théologie catholique s'est confrontée à plusieurs reprises à de telles formes de réflexion et qu'il est possible d'en esquisser l'histoire dans ses grandes lignes, même s'il nous manque toujours une monographie globale de référence à cet égard².

Avant d'entrer *in medias res*, il me faut également délimiter l'autre concept contenu dans le titre de mon exposé, c'est-à-dire celui de *tradition catholique*. Bien que l'Église catholique-romaine revendique pour elle-même une continuité historique qui va des Pères Apostoliques au concile de Vatican II, je propose de restreindre ici la notion de «catholicisme» au sens confessionnel du terme, c'est-à-dire aux développements de la théologie de l'Église romaine dans les Temps modernes. À l'exception d'un retour sur Augustin et sur Thomas d'Aquin – nécessaire, on le verra, à une pleine intelligence du débat moderne et contemporain –, cela correspond également au propos que je développe ici.

Après quelques considérations générales autour des ces deux théologiens, je reprendrai mon développement au début des Temps modernes avec des considérations sur la réception de l'utilitarisme politique de N. Machiavel en milieu catholique, puis poursuivrai par un examen de la lecture qu'ont faite quelques catholiques de l'utilitarisme pénal de C. Beccaria à la fin du XVIII^e siècle et pendant le XIX^e siècle. Enfin, je terminerai ces remarques historiques avec une présentation sommaire des thèses des éthiciens catholiques à orientation téléologique pendant la période qui a précédé, accompagné et suivi le concile de Vatican II.

Ces aperçus historiques seront suivis par de très brèves considérations systématiques qui pourraient déboucher aussi bien sur une comparaison avec la réflexion menée en parallèle au sein du protestantisme³ que sur une confrontation critique et créative avec la réflexion philosophique contemporaine.

² Pour ce qui concerne la discussion contemporaine à l'intérieur de la théologie morale catholique, on peut tout de même se référer à A. KAUFLEIN, *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie*, St. Ottilien, EOD-Verlag, 1995. Cf. aussi l'essai fort stimulant de W. WOLBERT, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., Universitätsverlag/Herder, 1992, sur lequel je vais revenir plus tard. Cf. aussi P. VALORI, «Utilitarismo classico e proporzionalismo odierno, somiglianze e differenze» in S. BIOLO (éd.), *La questione dell'utilitarismo*, Genova, Marietti, 1991, p. 97-105.

³ Cf. dans ce numéro la contribution de F. DERMANGE, p. 413-426.

Le tout ne constitue évidemment qu'une première approche qui exigerait d'autres approfondissements tant historiques que systématiques.

1. *Le rigorisme moral d'Augustin et son atténuation chez Thomas d'Aquin*

La pensée éthique d'Augustin est marquée par un rigorisme moral qui est en lien étroit avec sa pensée théologique. Chez lui, le rapport entre la foi et l'action morale se joue presque toujours en faveur de la foi. Cette dernière devient, si l'on prend à la lettre ses affirmations, la condition nécessaire de toute moralité. Déjà dans ses *Enarrationes in psalmos*, il affirme de façon péremptoire :

Là où il n'y a pas de foi il n'y aura non plus de bonnes œuvres. L'œuvre bonne est donnée par l'intention, cette dernière est dirigée par la foi ⁴.

La foi donne à la moralité une consistance qu'on ne peut obtenir par d'autres voies. Ainsi les actions que les païens mènent sans aucune référence explicite à la foi chrétienne sont à considérer comme mauvaises ⁵. Cet exclusivisme presque fidéiste trouve sa racine philosophique dans le volontarisme moral d'Augustin. On ne peut connaître le bien que par la foi, car il est défini comme tel par la volonté de Dieu. La racine de l'éthique théologique d'Augustin se trouve donc dans sa vision volontariste du bien moral :

Seul Dieu, bon et vrai, sait ce que l'on peut faire, quand, par quels moyens et par qui, dans la mesure où il ordonne ou permet cet acte ⁶.

⁴ AUGUSTINUS, *En. in Ps.* 31, 2, 4. «Ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit.» Sur l'éthique augustiniennne, cf. entre autres, E. L. FORTIN, «Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de S. Augustin», *Recherches augustiniennes* 8 (1972), p. 231-260 ; J. THONNARD, «Justice de Dieu et justice humaine selon st. Augustin», *Augustinus*, 12 (1967), p. 387-402.

⁵ Cf. par ex. *De Civitate Dei*, XIX, 24-25 : «Quelque louable empire, en effet, que l'âme semble exercer sur le corps et la raison sur les vices, si l'âme et la raison elles-mêmes ne sont pas soumises à Dieu comme Dieu le leur demande, elles non plus ne possèdent pas sur le corps et sur les vices un juste empire. Quelle maîtrise, en effet, peut exercer sur son corps et ses vices l'âme qui méconnaît le vrai Dieu et se rebelle contre son empire pour se prostituer aux démons corrupteurs et pleins de vices? Aussi, les vertus qu'elle pense avoir et qui lui servent à commander au corps et aux vices, quel que soit d'ailleurs le bien qu'elle se propose d'acquérir et de conserver, si elle ne les rapporte pas à Dieu, ces vertus elles-mêmes sont des vices plutôt que des vertus. Aux yeux de certains, elles passent bien pour de vraies et nobles vertus, quand elles se rapportent à elles-mêmes et ne sont pas cultivées en vue d'autre chose ; même alors, cependant, elles ne sont qu'enflure et orgueil et on doit, à ce titre, les regarder, non comme des vertus, mais comme des vices.» Cette traduction est tirée de *La cité de Dieu*. Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 165-167 (= *Œuvres* de saint Augustin, vol. 37). Cf. dans ce volume la note explicative à la p. 760-762.

⁶ *Contra Faustum* 22, 72-73 : «Solus Deus verus et bonus novit, quid, quando, quibus, per quos fieri aliquid vel jubeat vel permittat.»

À partir de cette vision, on comprend mieux son rigorisme, en particulier le fait qu'il ne prévoit pas la nécessité de considérer comme constitutives du jugement moral les conséquences factuelles de nos actions et de nos omissions. Ces dernières ne sont à évaluer moralement comme bonnes ou mauvaises qu'à partir d'une volonté divine qui est claire et n'admet pas d'exceptions possibles. Cela vaut aussi pour le jugement qu'il pose sur toute considération d'utilité dans l'action humaine.

J'évoque ici, à titre d'exemple, la problématique du caractère licite ou illicite du mensonge⁷ pour mettre en évidence les racines théologiques du déontologisme strict d'Augustin. Dans son *De mendacio*⁸, Augustin s'efforce de rendre compte d'une série de situations dans lesquelles il serait plausible de mentir en énumérant huit types possibles de mensonge. On trouve là des situations dans lesquelles le mensonge serait utile non pas tant pour celui qui le prononce que pour des tiers, et d'autres où l'utilité du mensonge se combinerait avec une absence d'effets négatifs pour autrui. Il se demande explicitement «*si le mensonge peut être utile quelquefois*» et considère au moins la question comme pertinente et importante⁹.

Toutefois, Augustin reste toujours ferme et n'admet aucune exception, même dans les cas où l'utilité est évidente. Son verdict est sans appel : «Le mensonge est en lui-même toujours inacceptable, parce qu'il est un mensonge.»¹⁰ Même lorsque le prêtre Consentius lui demande s'il est licite de mentir pour convertir des hérétiques, l'évêque d'Hippone lui répond qu'une telle action rendrait la vraie foi moins crédible. La seule exception, et donc le seul élément téléologique qu'on puisse trouver chez Augustin, est donnée par l'exigence de devoir mentir pour préserver sa chasteté :

Est donc pur, tout homme juste, sinon devant les hommes, du moins, devant Dieu qui, lui, juge sans erreur. Par suite, même quand il souffre violence, fût-il en mesure de l'éviter, il ne devient pas immonde par ce contact. Il le devient par le péché qu'il a commis en refusant de l'éviter, alors qu'il en avait le pouvoir. Car rien de ce qu'il eût fait pour y échapper n'aurait été péché. Donc quiconque ment pour cela ne pêche pas¹¹.

On pourrait interpréter de diverses manières, plus ou moins psychologisantes, une telle exception. Mais cela n'enlèverait rien à la constatation de

⁷ Je me suis exprimé sur cet argument dans, «Non dire falsa testimonianza. Alcuni rilievi storici sul preteso carattere di assolutezza dell'ottavo (nono) comandamento» in *Verità e veracità*, Napoli, ATISM, 1995, p. 41-95.

⁸ Cf. l'édition critique in AUGUSTIN, *Problèmes moraux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948 (= *Œuvres de saint Augustin* 2), p. 240-343, et le *Contra mendacium*, *op. cit.*, p. 350-453.

⁹ *Op. cit.*, n° 5, ici à la p. 250 : «multo major magisque necessaria quæstio est».

¹⁰ *Ibid.* : «Mendacium per se ipsum, quia mendacium est, utique turpe est».

¹¹ *De mendacio* 15 (trad. cit. p. 281-283) : «Proinde nec cum ea patitur, data evitanda potestate, contactu ipso immundus fit, sed peccato quo ea cum posset noluit evitare. Nullum enim peccandum esset, quidquid propter illa evitanda factum esset. Propter hæc igitur evitanda quiquis metitus fuerit, non peccat».

fond selon laquelle l'éthique déontologique stricte d'Augustin constitue certainement une cause historique majeure de la réticence du catholicisme et de la première génération des Réformateurs¹² – encore fortement marquée par la théologie d'Augustin – à l'égard d'une éthique téléologique.

Une heureuse exception, avant même l'entrée de la pensée d'Aristote dans le Moyen Âge latin, est donnée par la pensée éthique d'Abélard¹³ qui souligne fortement le rôle de l'intention subjective dans l'appréciation de l'acte moral. Évidemment Abélard ne pouvait pas encore faire référence à une théorie morale systématique de grande envergure pour légitimer sa perspective et ses intentions.

Heureusement, cette possibilité s'ouvre à partir du XIII^e siècle, avec l'entrée d'Aristote dans la recherche philosophique et théologique du Moyen Âge. Certes, on ne peut pas encore parler d'utilitarisme au sens strict à cette époque, mais il est certain que les éléments téléologiques de la morale aristotélicienne vont pouvoir entrer avec plus de facilité dans la mentalité théologique courante. Même le vocabulaire de l'utilité révèle une attitude fondamentalement positive envers cet aspect de la réalité qui nous entoure.

Chez Thomas d'Aquin, *utilitas* n'a généralement pas une connotation négative, mais désigne la qualité d'un objet ou d'une action par rapport à un tiers qui est extérieur : «L'utilité signifie la bonté par rapport à quelqu'un d'autre.»¹⁴ Le Docteur angélique distingue entre une *utilitas formalis* d'une part et une *utilitas moralis* ou *legalis* d'autre part, cette dernière advenant «lorsque quelqu'un montre de l'utilité à quelqu'un d'autre, selon que cela soit du domaine des bonnes mœurs ou bien établi par des lois»¹⁵.

En dépit de ces considérations positives concernant l'*utilitas*, il faut reconnaître que cette catégorie est assez secondaire dans son vocabulaire. La réflexion sur les conséquences bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, des actes humains se fait, chez Thomas d'Aquin, à l'intérieur d'une théorie de la vertu

¹² Cf. par exemple la controverse sur le nicodémisme et la position rigoriste de Calvin. Pour une présentation globale de cette discussion je renvoie à C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970. M. Luther, moins confronté à des problèmes pratiques exigeant un comportement mensonger, a défendu un point de vue plus souple. Cf. W. KOHLER, *Luther und die Lüge*, Leipzig, Haupt, 1912. Les témoignages de la théologie du premier Moyen Âge vont dans le sens du rigorisme augustinien. Cf. A. M. LANDGRAF, «Definition und Sündhaftigkeit der Lüge nach der Lehre der Frühscholastik», *TKTh* 63 (1939), p. 50-85 ; p. 157-180 ; ID., «Die Lüge des Vollkommenen und die Lüge aus Bescheidenheit im Urteil der Frühscholastik», *Divus Thomas* 20 (1942), p. 67-91.

¹³ Cf. à cet égard surtout *Abélard et son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, et *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*, Paris, Éditions du CNRS, 1975 (surtout, M. DE GANDILLAC, «Intention et loi dans l'éthique d'Abélard», p. 585-610).

¹⁴ In *III Sent.* 35, 1, 4, 1 c., «Utilitas vero significat bonitatem propter aliud.»

¹⁵ In *VIII Eth.* 13, f-h., «quando scilicet unus exhibet utilitatem alteri, secundum quod pertinet ad bonos mores aut secundum quod lege statutum».

définie comme «un habitus par lequel l'homme devient bon»¹⁶, et à l'intérieur de la doctrine de la prudence, vue comme capacité de jugement et d'action, en clair comme

mémoire des choses passées, intelligence des choses présentes, ou encore comme cette aptitude, à partir des choses qui se sont passées et de ce qui se passe, de planifier ce qu'il faut faire dans le futur¹⁷.

À partir de ces définitions, on peut en tout cas signaler que le docteur angélique reconnaît également à l'action morale une dimension stratégique minimale. Elle est vertueuse parce qu'elle est en même temps «*compétente*» et rationnelle. L'action se construit sur un savoir qui se nourrit de l'expérience du passé et de l'intelligence des défis du présent en vue d'un projet qui doit être réalisé dans le futur. La vertu prédispose au bien et exprime une force «*extimative*» dans le choix des moyens à mettre en œuvre pour atteindre le but moral visé. Ce dernier s'identifie avec le bonheur (qui, pour le théologien, consiste dans la *visio beatifica* de Dieu) qui, sur cette terre, comprend aussi des dimensions tout à fait matérielles.

Les théologiens du Moyen Âge tardif essaient de dépasser la classification des modalités de l'action humaine selon la logique du *uti* et du *frui* (qui remontait à Augustin) et proposent l'introduction d'une troisième catégorie, les *actus medii*, qui seraient au-delà de cette dialectique et pourraient être classés comme «actes indifférents». La naissance d'une économie marchande rend nécessaire cette nouvelle classe d'actes en vue de légitimer les nouvelles pratiques économiques inconnues de l'éthique du Moyen Âge. Pensons ici à la pratique du prêt à intérêt, à l'évolution de la doctrine de l'aumône¹⁸, et à la doctrine de la guerre juste (avec les possibilités de la ruse et du mensonge)¹⁹.

2. N. Machiavel et l'action stratégique

L'œuvre de Nicolas Machiavel²⁰ constitue pour toute la pensée occidentale, et en particulier pour l'éthique, un défi majeur. Sans doute est-il vrai que

¹⁶ In *II Eth.* 6 b., «habitus quidam [...] ex quo homo fit bonus».

¹⁷ *Summa theologiae*, Ia, q. 22, art. 1 in c., «memoria præteritorum et intelligentia præsentium prout ex præteritis memoratis et præsentibus intellectis coniectamus de futuris providendis».

¹⁸ Je me suis exprimé in extenso à cet égard dans «Helfen und Strafen am Beispiel des sogenannten "Armenstreits" im 16. Jahrhundert», in A. BONDOLFI, *Helfen und Strafen. Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns*, Münster, Lit Verlag, 1997, p. 26-84.

¹⁹ Cf. sur ce thème P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, P.U.F., 1983.

²⁰ Pour une introduction à ces problèmes cf. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 ; F. MÜNCKLER, *Machiavelli*, Frankfurt/M., Fischer, 1984 ; Id., *Im Namen des Staates*, Frankfurt/M.,

la théologie catholique du XVI^e siècle, tout occupée à contrecarrer les mouvements de la Réforme, ne lui a pas accordé toute l'attention qu'elle méritait. Pourtant, il convient de signaler qu'une réponse y a été donnée, et cela chez quelques auteurs de l'école de Salamanque et chez Francisco Suarez, mais plus encore dans l'œuvre, non explicitement théologique, de quelques écrivains catholiques antimachiavéliques qui ont eu au moins le mérite de comprendre sa visée centrale et de lui répondre de façon assez créative.

Je pense ici avant tout à la réflexion de Giovanni Botero²¹ et à celle d'autres auteurs comme Juan de Mariana²² et Rivadeneira. Pour les apprécier au mieux, il faudrait aussi entreprendre ici une interprétation des textes machiavéliens autour des critères qui doivent régir l'action du prince dans sa quête du pouvoir et de sa consolidation.

Il ne faut pas oublier que c'est contre *Il Principe* que s'est construite toute la critique antimachiavélienne. Soulignons cependant au passage que le secrétaire florentin n'a pas formulé son éthique politique uniquement dans cet ouvrage, mais également dans ses *Discorsi* et dans les *Istorie fiorentine* qui corrigent en grande partie les propos du *Principe* sur notre thème. L'exégèse contemporaine a mis en lumière la complexité de la pensée éthico-politique de Machiavel et propose un bilan moins sévère que celui qui se retrouve chez les antimachiavéliens de tout bord²³. Mais pour apprécier la critique des auteurs catholiques cités, il faut avoir présents à l'esprit les éléments de la pensée de Machiavel qui ont tellement choqué l'opinion de son temps. Je me borne ici à relever que ceux qui ont retenu l'attention de la critique et qui sont plus directement liés à la problématique de l'agir utile.

Le penseur florentin est bien conscient qu'en dépit de leur utilité pour la conservation du pouvoir, ses propos peuvent être qualifiés d'immoraux. Que les moyens choisis puissent paraître inacceptables provient de ce que le moraliste qui habite chacun de nous ne tient pas suffisamment compte du fait que l'humanité au sein de laquelle l'homme politique agit est déjà moralement pervertie.

Fischer, 1987 ; M. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1994 ; G. FARAKLAS, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, Paris, P.U.F., 1997 ; P. VALADIER, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil, 1996 ; M. SENNELART, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995.

²¹ Cf. comme édition moderne G. BOTERO, *La ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1997. Sur sa pensée et l'interprétation de son antimachiavélisme cf. E. BLADINI (éd.), *Botero e la "Ragion di Stato"*, Firenze, Olschki, 1992.

²² Cf. entre autres, J. A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *Razon de Estado y politica en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1986.

²³ Je renvoie surtout à la monographie de Viroli qui constitue le point d'aboutissement de beaucoup de recherches de détail de ces dernières années de recherche dans ce domaine : M. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994 ainsi que P. VALADIER, *op. cit.* ; G. FARAKLAS, *op. cit.*

Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte [savoir bien user de la bête] ne serait pas bon ; mais comme ils sont méchants et ne te l'observeraient pas à toi, toi non plus tu n'as pas à l'observer avec eux ²⁴.

En clair, si le prince doit agir de façon stratégique, c'est qu'il doit tenir compte de l'attitude de tous ceux qu'il veut atteindre par le combat ou par toute autre démarche susceptible de promouvoir son pouvoir. Recourant aux métaphores animalières, on dira qu'il doit, selon la situation, avoir les vertus du lion, du loup ou du renard. Je me concentrerai sur cette dernière figure, apte à légitimer la ruse et le mensonge en tant que modalités «normales» de la conduite d'un prince moderne.

Sur cette question, Machiavel n'est certainement pas isolé, la littérature sur ce thème étant très abondante et se poursuivant jusqu'au XVII^e siècle. Ainsi Guicciardini, abordant ce sujet sous l'influence explicite de Tacite (référence commune à toute cette tradition), pense que la nécessité de la ruse s'impose non seulement au Prince mais aussi aux sujets. Pour «survivre», tous les acteurs doivent pouvoir mentir.

Le tyran fait tout ce qui lui est possible pour découvrir le secret de ton cœur, mais si tu veux qu'il ne comprenne pas, pense-y avec diligence, et garde-toi avec intelligence de toutes les choses qui puissent te révéler, et ne montre pas que tu sais combien d'intelligence il emploie pour te découvrir. Tacite enseigne justement à ceux qui vivent sous les tyrans comment il faut vivre et se gouverner de façon prudente ²⁵.

Des affirmations de ce type ont un arrière-fond néostoïcien, mais ils rappellent aussi le vocabulaire de la scolastique relatif à la prudence. Cette catégorie revient dans toute cette littérature baroque avec une polysémie qui la rend compatible avec la pensée utilitariste ²⁶.

Alors qu'elle désignait la capacité de la raison de viser le bien concret qu'il faut accomplir, c'est-à-dire la *recta ratio agibilium* selon la définition

²⁴ *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion, 1980, ch. 18.

²⁵ «Fa el tiranno ogni possibile diligenza per scoprire el segreto del cuore tuo, e però, se tu vuoi che non ti intenda, pensavi diligentemente, e guardati con somma industria da tutte le cose che ti possono scoprire, usando tanta diligenza e non ti lasciare intendere quanta usa lui a intenderti ; [...] insegna molto bene Cornelio Tacito a chi vive sotto a tiranni il modo di vivere e governarsi prudentemente». Cf. F. GUICCIARDINI, *Opere*, éd. V. de Caprariis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953 ; ce passage est repris dans *Ricordi*, 103, 18.

²⁶ Pour une documentation concernant les métamorphoses de la prudence cf. M. SANTORO, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Ed. Liguori, 1967 ; A. TENENTI, *Credenze, ideologie e libertinismi tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978 ; une grande quantité d'informations est contenue dans l'article «Klugheit», in F. WIEDMANN, G. BILLER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. IV, p. 857-863. Pour une tentative d'actualisation cf. V. DINI, «La prudenza tra virtù intellettuale, arte del vivere e filosofia pratica», *Filosofia politica* 1 (1987/2), p. 231-246.

thomasienne²⁷, la prudence devient, au fil des siècles, la simple capacité de poser ses propres buts dans l'histoire à partir du constat que les événements de ce monde sont pleins de *necessità* et de *fortuna*²⁸. On constate ainsi, à travers la transformation du vocabulaire, que la place croissante occupée par des considérations utilitaristes dans la production catholique de l'époque baroque va de pair avec une sensibilité grandissante au caractère contingent des événements humains. Mais, loin de se contenter de répéter les conseils de Machiavel, cette littérature s'attache aussi à proposer une éthique utile aux victimes de l'absolutisme naissant. Tout en traitant de façon plus ou moins explicite le thème du mensonge et de la dissimulation, elle veut encore rétablir dans ses droits la distinction classique entre l'utile et l'honnête. Ainsi Torquato Accetto, dans son célèbre traité *Della dissimulazione onesta*²⁹, petit chef-d'œuvre du genre, rappelle le précepte classique : «Aime le vrai non pas pour une raison d'utilité ou bien par intérêt, mais en soi.»³⁰

On ne sait pas si cela est dit en concession à la doctrine classique ou pour d'autres raisons, mais quelques pages plus tard, parodiant Mt 10,16, il affirme avec Machiavel que «avec les renards il faut 'renarder'»³¹. Accetto ne veut pas proposer une nouvelle théorie de l'utilité, mais donner des conseils de

²⁷ Cf. *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 58, a. 3.

²⁸ Ce thème est central chez MACHIAVEL. Cf. *Il Principe*, Chap. 6, 2, «Diventare di privato principe presuppone o virtù o fortuna». Cf. K. REICHERT, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985.

²⁹ Cf. T. ACCETTO, *Della dissimulazione honesta*, Napoli, Egidio Longo, 1641 (éd. moderne : Torino, Einaudi 1997). Trad. fr., *De l'honnête dissimulation*, Paris, Verdier, 1990. Importante est aussi l'édition de B. CROCE, Bari, Laterza, 1928, à cause surtout de la préface (p. 3-12) de B. Croce. Pour une présentation globale de l'œuvre et de la mentalité courante de cette époque, cf. R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione*, Bari, Laterza, 1987 ainsi que D. ARICÓ, «Anatomie della 'dissimulazione' barocca», *Intersezioni* 8 (1988). Comme introduction aux théories politiques sous-jacentes à la pratique de la dissimulation cf. H. MÜNKLER, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. Fischer, 1987 et M. STOLLEIS, *Staat und Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 ; CHR. LAZZERI, D. REYNI, *La raison d'État*, Paris, P.U.F., 1992 ; ID., *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, P.U.F., 1992. Ainsi que A. BUCK, «Die Kunst der Verstellung im Zeitalter des Barock», in *Festschrift der Wiss. Gesell. der Goethe-Universität*, Wiesbaden, 1981, p. 85-103 ; L. HÖLSCHER, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1979. Pour ce qui est de la littérature espagnole, U. SCHULZ-BUSCHHAUS, «Über die Verstellung und die ersten 'primores' des Héroe von Gracián», *Romanische Forschungen* 91 (1979), p. 411-430 ; en France, M. KRUSE, «Justification et critique du concept de dissimulation dans l'œuvre des moralistes du XVII^e siècle» in M. TIETZ, V. KAPP (éds), *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Paris-Seattle-Tübingen, 1984, p. 147-168.

³⁰ «Ama il vero non per ragion di utile o per solo interesse di onore, ma per se stesso», *op. cit.* ici au ch. II.

³¹ *Ibid.*, «cum vulpibus vulpinandum est».

prudence aussi bien à ceux qui veulent commander qu'à ceux qui doivent obéir et cela, «En tolérant, en se taisant, et en attendant»³².

Chez d'autres auteurs contemporains, en particulier chez Malespini, on retrouve l'indication du bien public comme critère pour légitimer une pratique mensongère, au moins envers les ennemis.

Toutes les choses qu'on vient de citer sont très importantes et on peut les employer pour le bien commun en vue de la conservation de toute république ou État : difficilement on peut atteindre ce but, si quelqu'un d'autre n'y met pas de la confusion, de la méfiance ou de l'inimitié³³.

On pourrait poursuivre encore cette présentation d'une tradition à mi-chemin entre l'essai éthique et la littérature et qui révèle, dans un certain catholicisme, une grande ouverture à une morale faisant droit à des considérations d'utilité. S'insère dans ce contexte ce qu'on appelle de façon assez hâtive la «littérature jésuitique» dont nous reparlerons brièvement dans la prochaine section. En conclusion à cette présentation sommaire de la littérature morale issue du catholicisme, soulignons combien l'utilité dont il y est question est toujours liée à une vision du bien de l'État absolu ou de l'Église en tant qu'organisation hiérarchique. En revanche, elle n'aborde pas les thèmes que privilégiera l'utilitarisme des Lumières, en particulier les pratiques pénales et l'activité économique et commerciale dans des États encore liés à des mécanismes fortement protectionnistes.

3. C. Beccaria : utilitarisme et contractualisme social

Avec sa critique radicale de la peine de mort et de la torture, le juriste milanais, auteur du célèbre *Dei delitti e delle pene*³⁴, a joué un rôle décisif dans la réforme du droit pénal. Ce qui le rend intéressant pour notre propos ici est que cette critique se fonde en partie sur des arguments de type utilitariste et en partie sur des emprunts à différentes versions de la théorie du contrat social³⁵. Cela provient à la fois du caractère assez éclectique de la culture de

³² *Ibid.*, chap. IV., «tollerando, tacendo, aspettando».

³³ Cf. C. MALESPINI, «La scienza nuova» in S.S. NIGRO (éd.), *Elogio della menzogna*, Palermo, Sellerio, 1991, p. 53-61, ici à la p. 55, «Tutte le predette cose sono di grandissima considerazione, e si possono usare in beneficio pubblico per la conservazione di qual si vogli republica e stato, il che difficilmente si può conseguire, se altrui non pone confusione, diffidenza e discordia tra gli nemici.»

³⁴ Cf. la meilleure édition moderne Torino, Einaudi, 1981 ; pour une introduction à sa pensée morale et pénale cf. E. BIAGINI, *Beccaria*, Bari, Laterza, 1992 ; R. ZORZI, *Cesare Beccaria*, Milano, Mondadori, 1996 ; M. A. CATTANEO, «Cesare Beccaria e l'illuminismo giuridico europeo», in S. ROMAGNOLI, G. D. PISAPIA (éds.), *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*, Milano/Bari, Cariplo/Laterza, 1990.

³⁵ Sur l'utilitarisme de Beccaria, cf. G. NEPPI MODONA, «L'utile sociale nella concezione penalistica di Cesare Beccaria» in *International Congress Cesare Beccaria and*

Beccaria mais, et il faut le reconnaître *in bonam partem*, de ce que le juriste et économiste milanais était conscient des difficultés d'une argumentation purement utilitariste au service de la cause abolitionniste. Chez lui les deux types d'argumentation se soutiennent et se renforcent. Cela lui a valu des critiques amères, mais aussi des adhésions enthousiastes.

J'ai voulu reprendre ici Beccaria, non pas que je le considère comme un «auteur catholique», tout au contraire. Bien qu'il ait reçu, comme tout le monde, une éducation catholique, il se considérait comme «déiste» au moment où il rédigeait son *Dei delitti e delle pene*. Mais son œuvre permet toute une série de considérations utiles à notre propos général.

Il faut avant tout essayer d'interpréter la réception de Beccaria auprès de l'Église catholique de son temps. À vrai dire cette réception a été très minime et plutôt banale, même si elle doit être interprétée de façon adéquate. Ce travail herméneutique se révèle particulièrement difficile. On sait que son pamphlet fut tout de suite mis à l'index, mais on n'en connaît pas les raisons directes et explicites. Deux pistes semblent envisageables. Selon la première, son utilitarisme serait la cause principale de sa condamnation doctrinale, cependant que, selon une autre approche, attentive surtout aux éléments plus politiques de son message, la cause de cette condamnation devrait plutôt être recherchée dans son contractualisme. Le fait même qu'en Italie, la littérature polémique contre Beccaria l'ait défini comme «le Rousseau d'Italie» donne à la seconde hypothèse plus de crédibilité.

On trouve, sous la plume d'un moine bénédictin, Ferdinando Facchinei³⁶, un essai de réponse aux arguments de Beccaria. Dans cette publication, probablement une commande de la République de Venise – malheureusement aujourd'hui encore inaccessible en édition moderne³⁷ –, il s'attache à montrer la faiblesse des arguments du Réformateur milanais sur la torture et la peine de mort. L'intérêt de sa critique pour notre propos réside dans le fait que Facchinei accepte le critère d'utilité en soi, mais que, *de facto*, il l'interprète dans le sens contraire. La torture et la peine de mort, soutient-il, sont en effet très utiles et donc moralement et politiquement acceptables. Sa thèse est que le système pénal «à l'italienne» – en clair celui fondé sur la confession des délits de la part de la personne accusée et, pour cette raison, recourant de façon structurellement «nécessaire» à la torture –, est bien plus sûr que «la méthode anglaise» qui veut renoncer à la confession de la part de l'accusé. Ainsi, même chez un moine réactionnaire à la solde de la République de Venise, ce sont

Modern Criminal Policy, Milano, 1988, p. 77-97 ; G. FRANCONI, «Beccaria filosofo utilitarista» in S. ROMAGNOLI, G. D. PISAPIA (éds.), *op. cit.*, p. 69-87.

³⁶ F. FACCHINEI, *Note ed osservazioni sul libro intitolato "Dei delitti e delle pene"*, Venezia, 1765.

³⁷ J'ai pris connaissance de quelques pages de cet essai dans l'anthologie liée à l'édition de *Dei delitti e delle pene* éditée par F. Venturi chez Einaudi, Torino, 1981, p. 164-177.

les critères de sûreté et d'utilité qui semblent légitimer la moralité de l'intervention répressive de l'État.

À la lumière de ces observations, on semble être en mesure de conclure que la pensée catholique ne manifeste pas d'opposition de principe aux arguments de nature utilitariste. Tout dépend de la cause au service de laquelle ils sont avancés. Ainsi lorsqu'ils sont mobilisés en faveur d'une cause jugée politiquement juste, par exemple la défense de l'État chrétien ou de l'Église, ils ne soulèvent pas d'opposition. En revanche, lorsque ces mêmes principes s'inscrivent dans une théorie démocratique ou contractualiste de l'État ou dans une défense de l'autonomie du sujet moral, ils s'avèrent soudain inadmissibles.

Il faudra attendre le XIX^e siècle pour avoir une réponse plus crédible à l'utilitarisme de Beccaria de la part d'un penseur catholique. Ce ne sera pas un théologien ou un éthicien de profession qui se lancera dans cette tâche, mais un catholique «libéral», lui-même parent de Beccaria, Alessandro Manzoni³⁸, un écrivain passé à l'histoire comme romancier plutôt que comme philosophe ou théologien. Le cœur de sa critique est de soutenir la fausseté de l'utilitarisme, son erreur fondamentale étant de se baser sur des jugements *probables* et non certains. Au passage, il n'est pas inintéressant de relever que cette réfutation contient un élément de polémique envers la tradition casuistique de la morale catholique des XVII^e et XVIII^e siècles, cette dernière reposant en effet sur le fait qu'on pouvait avoir des doutes sur le caractère certain ou probable de certaines normes, voire sur la qualification à donner à des situations précises. Les systèmes du probabilisme³⁹ et du probabiliorisme, déjà attaqués avec vigueur par Pascal, sont à nouveau la cible de la critique sous la plume de Manzoni. Dans le troisième chapitre de ses *Osservazioni sulla morale cattolica*⁴⁰, ce dernier s'en prend directement à Bentham en montrant que le critère d'utilité, à supposer même qu'il soit éthiquement fondé, serait de fait inapplicable et qu'il ne peut donc de toute façon pas constituer une base correcte pour la fondation des normes morales.

Qu'est en effet l'utilité future, individuelle ou générale, du point de vue de la pensée humaine, sinon une pure conjecture? En effet il s'agit d'une qualité que l'observation humaine ne peut pas reconnaître comme inhérente ou non à une action qu'il faut entreprendre et à laquelle il faudrait appliquer ce critère; il s'agit d'un effet qui, pour diverses raisons, peut ou non survenir. Donc, proposer, à l'instar de ce système, l'utilité comme critère premier ou même unique de la moralité des actions

³⁸ Cf. A. MANZONI, *Appendice alla morale cattolica o del sistema che fonda la morale sull'utilità*, Firenze, Vallecchi, 1925. La littérature secondaire sur cet écrit est abondante, même si elle n'entre pas tellement dans la problématique de l'utilitarisme en milieu catholique. Cf. M. A. CATTANEO, *L'illuminismo giuridico di A. Manzoni*, Sassari 1985; très précis aussi, l'essai de M. MORI, «Una nota su Manzoni critico dell'utilitarismo», in *Gli italiani e Bentham*, Milano, Angeli, 1982, p. 105-113.

³⁹ Cf. l'article «Probabilisme», *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1972.

⁴⁰ In *Opere complete*, Milano, Reichiedei, 1969, spec. p. 237-238.

humaines revient à proposer un critère non seulement fallacieux, mais inapplicable, que ce soit d'une façon ou d'une autre ⁴¹.

La perspective utilitariste exige en effet que l'homme soit en mesure de juger à l'avance, avec certitude, si une certaine action sera plus utile que négative par rapport à soi-même ⁴².

Manzoni critique donc l'utilitarisme pour lui-même sans recourir à des thèmes apologétiques, comme, par exemple, l'absence de référence à la Providence et à son rôle dans l'histoire des actions humaines – alors même que ce thème est très présent dans l'ensemble de son œuvre philosophique et littéraire. Ayant beaucoup fréquenté la littérature des Lumières, il aurait pu se livrer à une critique anti-illuministe de l'utilitarisme. Mais telle n'est pas son intention, tout au contraire : c'est ainsi qu'il critique la peine de mort et lutte pour l'abolition de la torture. De surcroît, il admet également le bien-fondé de l'utilitarisme dans le domaine spécifique de l'éthique économique et sociale. Ici en effet, à l'opposé du droit pénal, l'application du critère d'utilité ne met pas en danger l'autonomie du sujet moral. Cette sympathie partielle pour les critères d'utilité en éthique économique influencera, par la médiation de l'économiste Toniolo, la pensée éthico-économique de Léon XIII vers la fin du XIX^e siècle, ouvrant ainsi un tout petit peu le monde catholique à l'univers des idées du libéralisme économique et politique.

4. *La discussion autour du proportionnalisme et de l'«éthique autonome»*

Cette discussion, commencée au début des années septante et qui se poursuit encore, représente une modalité de l'attention renouvelée à la tradition utilitariste – quand bien même, il convient de le signaler, s'y mêlent toute une série d'imprécisions et de malentendus, pour une part communs à la théologie catholique et à la discussion éthique en général, et pour l'autre spécifiques au champ catholique ⁴³.

⁴¹ *Ibid.*, p. 238-239 : «Cos'è infatti l'utilità avvenire, sia individuale, sia generale, riguardo alla cognizione umana, se non una cosa di mera congettura? Perchè, non è essa punto una qualità che l'osservazione possa riconoscere come inerente, o no, all'azione da farsi, o da non farsi, alla quale il criterio dev'essere applicato; è un effetto che potrà venire, o non venire da quell'azione, dependentemente dall'operazione eventuale d'altre cagioni. E quindi, proporre l'utilità per criterio primario, anzi unico, della moralità dell'azioni umane, come fa quel sistema, è proporre un criterio, non dirò ingannevole, ma inapplicabile, tanto nell'una, che nell'altra maniera».

⁴² *Ibid.* : «giudicare anticipatamente con certezza, se una data azione sia per riuscire più utile che dannosa a lui medesimo».

⁴³ Je me suis exprimé à deux reprises sur ces questions. Cf. «Autonomie ou théonomie, une alternative pour la morale chrétienne?», *Recherches de science religieuse* 70 (1982), p. 161-180 ; et «'Autonomie' et 'morale autonome'. Recherches en cours sur un mot-clef», *Concilium* 1984, p. 155-164. Pour une appréciation contemporaine

Je me bornerai ici à proposer quelques repères dans le souci de préciser le champ sémantique de l'autonomie ainsi que ceux de l'utilité et de la proportionnalité dans la fondation des normes morales. À partir de là, il sera plus facile d'évaluer la portée de l'utilitarisme sur la théologie morale catholique contemporaine.

4.1 *Le champ sémantique de l'autonomie*

Lorsqu'on parle d'autonomie en éthique, on entend avant tout une qualité du sujet moral qui agit non pas à partir de perspectives contingentes, même si elles sont liées à une utilité pour le sujet même ou pour d'autres sujets ou objets, mais qui pose ses actions à partir du *seul* critère de la moralité. Même la volonté de respecter la volonté de Dieu, si elle se limite à considérer cette seule exigence, est insuffisante pour fonder la moralité d'une action, car elle serait guidée par des facteurs externes – et partant hétéronomes – à la volonté.

C'est pour cette raison que la loi morale s'annonce à la conscience de l'individu avec un caractère d'extériorité et de catégoricité. Le point de vue moral n'est pas lié à des conditions factuelles ou relatives, mais il vaut en soi, indépendamment des conditions concrètes dans lesquelles il se pose. On voit, dans ce contexte tout à fait kantien, que l'idée d'autonomie appelle une certaine préférence pour une fondation déontologique de la norme morale.

L'autonomie kantienne s'oppose à toute légitimation de la norme morale entreprise dans un contexte d'utilité. Si elle ne s'oppose pas à l'idée d'un Dieu législateur moral, elle ne peut accepter l'image d'un Dieu demandant le respect des normes morales tout à fait *ad libitum*, sans laisser aucune liberté à l'autonomie humaine.

Mais dans la discussion contemporaine, la catégorie d'autonomie a encore une autre acception : souvent, elle renvoie à une sorte d'indépendance et de différence qualitative séparant le niveau des phénomènes empiriques de celui de la réflexion morale. En ce sens, ce qui est autonome ici, c'est au premier chef la réflexion éthique par rapport à toute autre forme de savoir, surtout empirique. Bien que très diffus, ce n'est pas là le concept qui circule en théologie catholique dans les controverses sur l'autonomie.

En théologie catholique, la notion d'autonomie a avant tout le même sens que dans l'éthique protestante, c'est-à-dire celui auquel renvoie le mot allemand d'*Eigengesetzlichkeit*⁴⁴. La richesse terminologique de cette langue a

de tout le débat dans une perspective réformée, cf. D. MÜLLER, «Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit der Moderne», in A. HOLDEREGGER (éd.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Fribourg/Freiburg i. Br., Éds Universitaires/Herder, 1996, p. 202-220.

⁴⁴ Cf. à cet égard les publications de A. HAKAMIES, «Der Begriff 'Eigengesetzlichkeit' in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln», *Studia Theologica*

permis au débat de se concentrer autour de ces deux mots-clés (*Autonomie* et *Eigengesetzlichkeit*). Dans le sens de l'*Eigengesetzlichkeit*, l'autonomie touche d'abord les différents secteurs de la vie étudiés par des disciplines «neutres», c'est-à-dire à ces champs d'activité qui ne font pas directement référence à un système de valeurs morales. C'est dans le sillage de Max Weber et de son idéal d'une science sociale «wertfrei» que des théologiens protestants soulignent, déjà au début du siècle, l'exigence d'une indépendance méthodologique de la réflexion morale à l'égard d'hypothèses de type dogmatique⁴⁵.

Dans la théologie catholique des années soixante et septante, le terme est introduit avec une signification apparentée à cette conception de type historiciste, issue d'un milieu protestant plutôt libéral. Selon le témoin principal de ce courant de la théologie morale catholique, Alfons Auer, la moralité de l'agir humain ne consiste pas dans une adhésion aveugle à une loi imposée à l'homme de l'extérieur, mais dans un «oui» à la réalité, considérée comme bonne, dans sa mutabilité et son historicité. Autonome, la réalité l'est, non pas dans le sens qu'elle se donnerait elle-même des lois de comportement, mais dans le sens qu'elle n'a pas besoin d'une explication extérieure, fût-ce de la théologie, pour en déceler le contenu⁴⁶. Avec le mot-clé de l'autonomie, l'acceptation théologique et éthique de la sécularité entre en théologie catholique. C'est d'ailleurs dans ce contexte que les textes du Concile de Vatican II parlent de la *justa autonomia*⁴⁷ comme de l'indépendance méthodologique des différentes formes de savoir qui se cristallisent dans les différentes disciplines et qui ne doivent pas être soumises à une tutelle théologique. Ce qui est peut-être nouveau chez les théologiens catholiques qui se réclament de la *morale autonome*, c'est le fait que, désormais, cette indépendance méthodologique est également demandée pour l'approche des questions morales, en clair pour la réflexion éthique.

24 (1970), p. 117-129 ; ID., *Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neuen Lutherdeutung*, Witten, Luther Verlag ; M. HONECKER, «Das Problem der Eigengesetzlichkeit», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), p. 941-30 ; ID., «Technischer Sachzwang oder ethische Autonomie», *Evangelische Kommentare* 10 (1977), p. 592-594 ; ID., «Der Streit um die Autonome Moral. Ein katholischer Disput, der auch Protestanten angeht», *Lutherische Monatshefte* 18 (1979), p. 151-154.

⁴⁵ Cf. surtout les contributions de E. Troeltsch et de W. Hermann. Ces théologiens n'ont pas utilisé explicitement le terme de "Eigengesetzlichkeit" pour mettre en évidence l'autonomie méthodologique des sciences sociales et économiques, mais tout de même des termes apparentés, comme c'est le cas chez Hermann qui parle de la «Sachlichkeit» comme qualité de toute action morale. Cf. W. HERMANN, «Die Sachlichkeit als ethischer Grundbegriff», *Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1928), p. 250-312.

⁴⁶ Cf. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glauben*, Düsseldorf, Patmos, 1971, 1980². ID., *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., Universitätsverlag/Herder, 1995.

⁴⁷ Cf. l'étude des textes et de leur contexte dans, A. LOSINGER, *Justa autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn, Schöningh, 1989.

4.2 Déontologie et téléologie à l'intérieur d'une «morale autonome»

Évidemment une telle revendication ne pouvait laisser indifférentes les autorités de l'Église catholique. Aussi le pape Jean-Paul II a-t-il pris position sur ce courant de pensée interne à la théologie catholique contemporaine⁴⁸. À partir surtout de l'encyclique *Veritatis splendor*, on assiste à une remise en cause sévère de la tradition associée à la devise d'une «morale autonome».

Il n'est pas possible de présenter ici l'ensemble des arguments que le pape actuel propose dans ce document⁴⁹, car cela nous éloignerait de notre propos. Ce qui me paraît fatal pour la clarté du débat, c'est le mélange que ce document opère entre la problématique de l'autonomie de l'éthique théologique en tant que telle et celle liée à une fondation déontologique ou respectivement téléologique des normes morales. La confusion de ces deux problématiques – qui ont aussi des points de contact et d'influence réciproque – débouche sur des appréciations très discutables des traditions historiques de pensée et des discussions contemporaines.

Je me limiterai ici à l'examen du jugement papal porté sur l'utilitarisme et de la manière dont quelques théologiens catholiques contemporains continuent d'en proposer un usage positif compatible avec le message moral chrétien⁵⁰.

Pour ce qui est du premier point, relevons que l'anti-utilitarisme de Jean-Paul II n'est pas direct. Il renvoie bien plutôt au fait que le pape est convaincu qu'il y a des actes intrinsèquement mauvais et qu'en conséquence, il faut toujours les refuser, indépendamment de toute considération sur leurs conséquences factuelles ou idéelles⁵¹.

Les théologiens catholiques touchés par cette critique – second point – répondent par différentes précisions. Il soulignent d'abord que, même dans une perspective utilitariste, il serait possible de qualifier certaines normes d'«absolues» dans la mesure où les actes qu'elles visent seraient définis de manière telle qu'on ne puisse que les désapprouver toujours et partout. W. Wolbert, professeur à la Faculté de Salzbourg, cite par exemple le cas de la catégorie de «torture» pour affirmer que, si on définit cette dernière comme une infliction de douleurs physiques et psychiques aux dépens d'une personne emprisonnée dans le but d'obtenir des informations, même légitimes, alors une telle pratique ne pourrait jamais être justifiée et la norme liée à une telle prohibition assumerait un caractère «absolu». Ce dernier est donné par le fait que la définition de «torture» ici utilisée exclut toutes les autres formes d'infliction de souffrances dans des contextes différents et dont une justifica-

⁴⁸ Pour une lecture protestante de la pensée morale de Jean-Paul II, cf. É. FUCHS, *La morale selon Jean Paul II*, Genève, Labor et Fides, 1994.

⁴⁹ Je me suis exprimé in extenso sur ce sujet dans, «'Veritatis Splendor', cosa brilla in quest'enciclica?», *L'Indice dei libri del mese* 2 (1994), p. 87-95.

⁵⁰ Je renvoie ici surtout à la recherche déjà citée de A. KÄUFLEIN, *op. cit.* (note 2).

⁵¹ Cf. *Veritatis splendor*, n° 80.

tion est concevable (pensons à certaines interventions médicales qui pourraient être semblables à la torture, mais qui se déroulent dans un tout autre contexte et avec de tout autres intentions).

Les théologiens moralistes catholiques visés répondent aussi par une autre précision qui me paraît importante. Une orientation «utilitariste» ou «téléologique»⁵² peut et doit ultérieurement se spécifier dans différentes versions de la pensée utilitariste. Certaines versions de l'utilitarisme ne paraissent parfois pas acceptables pour des raisons qui ne sont pas directement ou exclusivement liées à la considération générale des conséquences des actes visés. Ainsi, on peut noter chez ces auteurs catholiques un refus presque total de la version de l'utilitarisme dit «de la préférence», représentée notamment par le philosophe australien P. Singer pour qui la capacité de satisfaire des préférences subjectives devient une condition de la moralité des actes posés. Il n'est pas possible ici de présenter plus longuement les détails de ces différentes versions de la pensée utilitariste contemporaine. Cela nous éloignerait de l'objet de notre présentation, consacrée exclusivement au catholicisme et à sa pensée théologico-morale.

En conclusion de ces aperçus historiques sommaires, on peut souligner que les causes de l'anti-utilitarisme de la théologie catholique sont multiples, en clair qu'elles ne sont pas réductibles à une sorte de «fonds commun» de la pensée catholique. Le contraste de l'anti-utilitarisme radical d'Augustin et des ouvertures à ce courant de pensée rendues possibles par la réception d'Aristote chez Thomas d'Aquin et chez d'autres auteurs de la scolastique montre que de telles «familles spirituelles» ou «sensibilités éthiques globales» ne sont pas le bagage de la seule tradition confessionnelle catholique, mais qu'elles traversent aussi – même si c'est à des degrés d'intensité variables – le champ des traditions protestantes, tant en milieu réformé que luthérien.

Aussi est-il probable que l'unité de la morale chrétienne – par-delà les divergences opposant les catholiques et les protestants – n'est pas donnée par une orientation théorique univoque, qu'elle soit utilitariste ou anti-utilitariste, mais par d'autres facteurs, peut-être moins intéressants d'un point de vue théorique, mais bien plus décisifs au niveau de la motivation ultime de nos actes et de nos omissions. La spécificité de l'agir des chrétiens est à chercher et à fonder ailleurs. On ne peut donc que souhaiter aux chercheurs catholiques de pouvoir mieux chercher, en liberté de parole, les racines de leur éthos spécifique et de savoir ainsi se confronter, avec un plus grand sens de la différenciation, à une pensée utilitariste aux visages si multiples.

⁵² Pour des auteurs comme Schüller ou Wolbert, les deux qualifications sont interchangeable.

